



社会中的社会

——读涂尔干、莫斯《关于文明概念的札记》

[文章编号]1001-5558(2018)01-0051-10

●王铭铭

中图分类号 :C912.4

文献标识码 :E

(一)

1913年,社会学年鉴派导师涂尔干和莫斯合写了一篇短文,题为“关于文明概念的札记”,发表在《社会学年鉴》第12卷,排版后,只占四个多页面(46—50页)^[1]。在建立学派的过程中,涂尔干没有脱离过莫斯这个博学却因过于活跃而难以集中心神写作的外甥兼助手,但极少与莫斯联名发表文章。《关于文明概念的札记》这篇短文,是涂尔干和莫斯合写的极少数文章之一(如我们所知,另一篇是1903年发表的《原始分类》^[2]),更是年鉴派最早的一篇以定义“文明”为主旨的作品。

在英语学术界,这篇短文,连同涂尔干逝世之后莫斯发表的大量有关文明的著述一道,沉寂了近一个世纪。幸而,本世纪初,巴黎国立文献学校(Ecole nationale des chartes, Paris)考古学家施朗格(Nathan Schlanger)教授重新发现了它们,并加以悉心搜集、整理、翻译,于2006年出版了莫斯《论技艺、技术学与文明》一书的英文版^[3]。

《论技艺、技术学与文明》收录了莫斯、涂尔干等在文明和技术方面的叙述,以物质性为主线加以梳理。

该书出版后几年,我正在开展两个方面的工作:其一,以社会人类学为方式,勾勒出作为文明体的中国(作为多区域和多民族的国家的中国)的形象;其二,以民族志区域结盟为途径(在与美国文化人类学家及若干欧洲互惠人类学家互动多年之后,我与若干大洋洲人类学家、非洲人类学家之类同行来往甚密,致力于从南岛、非洲等主要民族志区域,比较和联想“大规模社会体系”的面貌),求索超越社会边界的大规模体系之构成和表现形式。此间,《论

[收稿日期] 2017-12-09

[作者简介] 王铭铭,北京大学社会学系、社会学人类学研究所、中国社会与发展研究中心教授、博导,云南民族大学特聘教授。北京 100871

西北民族研究

N. W. Journal of Ethnology

2018年第1期(总第96期)

2018.No.1(Total No.96)

技艺、技术学与文明》一书深深吸引了我。2009年,我将之列为《人类学原著选读》课程的首要书目,并安排部分选课同学分工翻译,后又请罗杨博士校订,于次年推出中文版^[4]。

此书收录了涂尔干、莫斯这篇《关于文明概念的札记》(英文版为William Jeffrey所译,见该版35—40页;中文版为张帆所译,见该版36—41页。我交叉查阅这两个版本,引用时,对译文作了大量修订)。

此前,我已在多个讲座中运用了此文观点,在《超社会体系:文明与中国》^[5]一书中,更述及莫斯文明论述的意义,但至今未能细品涂尔干和莫斯留下的这份弥足珍贵的遗物。

100年前涂尔干逝世,其故去的直接原因是疾病(中风),但间接原因则是欧洲国族之间的战争所导致的悲剧。在涂尔干逝世100周年纪念活动召开之际,我想到了这几页字,读之,深感言简意赅、意味深长,故写出如下“札记的札记”(引及原文时,考虑到修订的译文为未发表译稿,此处只注出其英文版页码),以表对逝者的高山仰止之情。

(二)

文章开头,涂尔干和莫斯坦言了年鉴派所遵从的核心原则:

进入社会现象内部并针对这些现象本身进行研究,……注意避免将这些现象悬置在空谈之中,我们总是将社会现象与一个特定的基础相联系,这一基础就是人类群体总是占据地理学上可以表达的特定空间板块。(35—36页)

年鉴派致力于对社会现象的内里和空间形貌加以双重把握,其运用的方法,有特殊政治地理学限定。有关于此,涂尔干和莫斯说:

在所有这些人类群体中,政治社会组成的群体看来是最大——这是一个内部包括其他的群体,因而最终包括了所有社会活动的形式的群体,如部落、民族、国族、城市以及现代国家等等。乍一看来,集体生活只能在轮廓固定、边界清晰的政治有机体中发展。因此国族生活看起来便是群体生活的最高形式,而社会学无法知晓一个更高层次的社会现象。(36页)

然而,涂尔干和莫斯承认,他们以往将视野限定在政治地理边界清晰的社会,这使他们未能穷尽所有社会现象。为了对社会现象——特别是社会的内聚力(cohesion)——加以重点把握,为了刻画出完整的社会有机体意象,他们搁置了一类重要事实——在政治有机体之外,“依然存在某些没有清晰边界的社会现象;这些现象它们超越了政治边界并且有一个难以确认的空间延展”(同上页)。

《关于文明概念的札记》极其短小,但显然是基于对大量既有相关研究成果的梳理而写就的。基于观察及对既有文献的解读,涂尔干和莫斯列举出了“没有清晰边界的社会现象”的主要类型,包括:

1. 民族志和史前史及展示其研究成果的博物馆(特别是美国和德国的民族志博物馆,以



及法国和瑞典的史前史博物馆)中所表现的器物和工艺风格的地理分布和历史系列。这些事物的各自位置是在博物馆的分类系统中得以确立的,分类系统依据逻辑思维,但逻辑思维所衍生出的空间和时间网络(如艺术形式图谱和器物谱系)往往超出“社会”所界定的范围,其特征是文化因素在不同社会群体之间的传播。技术和审美是具有高度社会性的现象,但这些现象“不那么严格地归属于确定的社会有机体”,“它们在空间上超越了单一国族的领土范围,在时间上超出了单一社会存在的历史时段。它们的存在方式在某种程度上是超国族(supra-national)的。”(同上页)

2. 语言领域也存在大量超社会(国族)现象,其中,不同民族的语言的相近因素,使不同社会组成相互关联着的或者有着共同起源的“多民族大家庭”(families of peoples),如印欧语系这个“大家庭”。

3. 在制度领域,同样也能看到社会或群体之间相通的现象。比如,同样的图腾制度和相关的巫术和宗教,存在于阿尔冈昆和易洛魁民族中,同样的政治组织形式(如酋长制),存在于波利尼西亚的不同群体中,同样的家庭制发生于所有讲印欧语的民族中。

(三)

涂尔干和莫斯接着说,在以上领域看到的超国族(社会)现象,并不出于偶然,也并不是毫无规律可循。在超越社会有机体边界的诸现象背后,存在着某种系统,这些系统有特殊时间性,历史绵长,也有空间性,其分布超越政治地理空间。尤其是空间性,如其所言:

……有此种程度之延展性的现象并不是相互独立的,它们通常都相互联系地处在一个整合体系中。一种现象通常都隐含着其他现象并表达其他现象的存在。婚姻等级(matrimonial classes)这整套信仰和实践类型的特征,可以在整个澳大利亚土著人中找到。制陶业的缺失是波利尼西亚工业体系的鲜明特征。某种形制的扁斧属于典型的美拉尼西亚式。所有讲印欧语的族群都有一个共通思想和制度基础。前述现象都不简单是孤立的,而是复杂的整合体系,这个体系并不局限于一个确定的政治有机体内部,但依然能够有其时空坐落上的定位。(37页)

“超社会现象”有着双重性:一方面,这些现象表现出某种存在于社会之间的鲜明共性;另一方面,这种共性并不等同于世界一体性,而是有着其独特存在模式的系统。

具有这种双重性的现象所构成的系统,在社会学里没有获得过恰当的定义,在很大程度上,这既已构成对年鉴派的挑战。为了直面挑战,涂尔干和莫斯主张赋予上述“事实系统”一个特定的名称,并提出,“最合适的名称应该是‘文明’这个词”(同上页)。

“文明”一词曾以单数形式出现,指人类史上不可逆转的思想进步。

如涂尔干和莫斯表明的,超国族的文明,早就得到孔德的注意。“孔德并不在意某一个具体的社会、国族或者国家,他研究的是文明的普遍历程”(同上页)。但他在论述文明时,侧重将其视作全人类共通的“人性环境”(human milieu)。孔德“对于国族特征的考虑置之一旁,只有当国族特征能够帮助他追溯人类进程的连续阶段时……才会对其产生兴趣”(同上页)。

对于孔德的功德,年鉴派导师——自称出自孔德一派——从未忘怀,但对于这位“祖师爷”表露出的对国族漠不关心的态度,他们一向心存疑虑——他们认为,在这种态度基础上建立的方法,处理事实时极其抽象:

(孔德社会学)对观察者能够最充分最直接观察到的具体事实弃之不顾,而这些具体事实其实就是社会有机体,它们是历史过程中形成的集体大人格(great collective personalities)。(同上页)

对于年鉴派社会学家来说,社会学研究的出发点,就是在历史过程中形成的“集体大人格”。如年鉴派在1913年之前一个阶段所致力于实践的,“社会学家需以这些为出发点,对之加以描述,将之分门别类,加以分析,并努力解释构成这些有机体者为何种因素”(38页)。

在提出其文明定义之前,涂尔干已在相关讲稿中描绘了“人性环境”超越“国家目标”而成为理想的继承^[6]。不过,涂尔干并没有将理想当成现实,他尽力对孔德建立的那种有关普遍人类境遇或整体人性的科学加以限定,试图使之起到使社会学家的思想世界对国族之外的社会事实开放的作用。如涂尔干和莫斯承认的,正是因为获得了这种视野上的开放,他们才可能发现“超国族现象”的存在。

在涂尔干和莫斯的用法中,“文明”这个词在极多数情况下以复数形式出现,指介于社会与世界之间的“事实系统”。这类系统具有普遍性和特殊性的双重特质,就社会属性而言,可谓既是富有民族性又富有超民族性的系统。如其所言:

毫无疑问,每一个文明在本质上都比较易于变得更加富有民族性,并且易于沾染不同民族或者不同国家的某些鲜明特征。但是,构成一个文明的最本质元素并不由一个国家或者民族所独有。这些文明元素是超越疆界的,它们有的是通过某些特定中心自身的扩张力量而得到传播的,有的是作为不同社会之间关系的结果而得到扩散的,在后一种情况下,文明元素成为不同社会的共同产物。(37页)

那么,这个意义上的“文明”,到底指哪些存在过的“系统”呢?基督宗教显然是一个,“这一文明虽然有着不同的中心,但是依然被所有基督教群体共同修饰着”(同上页),地中海沿岸地区也存在着一个文明系统,“它对于所有地中海沿岸的人来讲都是共通的”。可以想见,对于涂尔干和莫斯而言,文明可以与宗教大传统相联系,但宗教大传统并不等于所有文明,文明还可以是诸如地中海沿岸地区这样的“区域”,其共性,并不一定由共同信仰所规定,而由其他制度性和物质性的社会现象所定义。

可见,涂尔干和莫斯界定下的“文明”,包括宗教大传统而不局限于它,同时,也包括欧亚大陆的超社会体系而不局限于它。与其他学者不同,他们并不认为,以欧亚为核心的北半球是文明的唯一分布带。欧亚这个曾对人类的发明、创造和思想作过巨大贡献的板块,确实分布着数个覆盖不同群体、社会、国族的文明,但在欧亚之外,还存在着民族学侧重研究的其他文明,如,西北美洲文明,它“对于拥有不同语言和风俗习惯的特林基特人、钦西安人以及海达人来讲,都是共通的”(37页)。(值得注意的是,如我在《超社会体系》中述及的,早在1889



年,波亚士在《民族学研究的目的是》一文中,已提出“原始文明”之说,并指出,这些文明有过漫长的历史,也有着高度系统化的行为规则^[71]。)

这也就意味着,现实地说,“并不存在一个单一的人类文明,而总是存在一个多元文明,主导并围绕着具体到某一民族的群体生活”(38页)。换言之,如同社会一样,文明现象普遍存在着,但未曾有过“世界文明”。

直面文明现象,使社会学面向一片崭新的科学园地,这片园地本身就是整个世界,但作为事实,它本身并不是完全整合的世界,还不可能成为包含诸社会的世界社会,而是四处分布着不同文明系统的地球家园。

涂尔干和莫斯与欧亚中心的文明论诀别了。对他们而言,正是单数的文明概念带来欧亚中心的文明叙述(如我们所易于看到的,这些叙述时下依旧以不同变相浮现)。为了使自身成为真正具有普遍意义的科学,社会学有必要规避这些叙述所带有的演绎主义倾向,使视野真正覆盖整个世界,将南半球和北半球、民族学和社会学通融起来。

(四)

在描述超社会现象时,《关于文明概念的札记》引用了不少物质文化研究的成果(这点得到了《论技艺、技术与文明》一书编者的重视),但涂尔干和莫斯并不认为不加分析的物质文化研究(如传播论下的研究,以及那些见物不见人、见人不见神的“现象主义者”)能够充分呈现文明系统的本质内容。他们坚信,只有当文明被赋予社会学含义之后,文明系统的本质才可能得到揭示。

如同社会(或“国家”)一样,文明有道德含义。一个文明主要指“一种道德环境(moral milieu),其中内有着一定数量的国族,每种国族的文化都是这个道德环境的一个特殊形式”(37页)。

“道德环境”中的“环境”二字,不是对 milieu 一词的充分翻译。法文的 milieu 既有环境、氛围的意思,也有中心、中间的意思。说起来, moral milieu 如 social milieu 一样,指广泛分布于广大时空中、形成“环境”或“氛围”的中间境界。这种中间境界有巨大的潜移默化之力,且有着非人为的“天性”,因此,似乎也可以与社会的“生育制度”(fertility)相联系,理解为某种“母体”。

涂尔干和莫斯定义下的作为“道德环境”的文明,既是针对国族而言的,又是针对整体世界而言的,它不同于此前的相关界定。

《关于文明概念的札记》一文指出,在国族这种曾被年鉴派社会学家认为定位社会有机体的最高形式之上,存在规模更加宏大、界线更加模糊的实体,这些实体虽与孔德的普遍人性社会学、涂尔干的社会有机体社会学不同,却与之密切相关。

与其用单数“文明”来形容人类历史的共同进程(在涂尔干和莫斯看来,这种进程恰是从国族内部的“大人格”中引申出来的),还不如用同一个概念的复数形式来形容这些介于世界和国族之间的实体。复数的文明实体,“拥有个性,并且是社会体的一种未被认识到的生命形式展开的场所”(38页)。

介于国族(社会)与世界之间的文明,包含着大量值得研究的现象。这些现象有两类,其

中一类虽也在历史上与其他社会有机体相关,但倾向于“栖居”在国族疆域内部,成为国族的独特构造,是国家社会学关注的主要对象,而另一类则总是“游动”在国族之间,是文明或国际社会学关注的主要对象。这两类现象的主要差异在于,前者比较不适于国际化,后者的原本气质就是国际化的,也更适于国际化。“并非所有社会事实本质上都适于成为国际化的”。政治和法律制度以及社会形态现象,居于社会有机体的核心,不适于国际化。相反,“包括神话、传说、货币、贸易、艺术品、技艺、工具、语言、词汇、科学知识、文学形式和理念等等现象,则都是流动的、相互借用的,文明的流动和借用使历史复杂多样、变动不居,远比单一社会意义上所带来的更多”(同上页)。

文明扩散的不均衡和国际化程度的差异是由什么决定的,这是社会学尚未深究的问题。涂尔干和莫斯假设,“这种差异不仅仅简单来源于社会事实的内在本质,而且来源于社会赖以存在的不同环境”(同上页)。也就是说,不同的文明现象或文明实体有不同程度的国际化,既可能因为这些现象和实体的内在本质使之不适于国际化,又可能因为它们受情景的规定(“相同的群体生活形式在不同的环境下,有的适宜于国际化,有的不适宜”)。

涂尔干和莫斯指出,还存在大量既有国际化本质又局限于特定国族的对文明现象。比如,“基督教文明本质上是国际化的,但是也存在某些局限于特定国族的宗教”。又如,“某些语言扩散至广阔的领域,但是某些语言只被特定国族使用,正如主要的欧洲族群所使用的语言”(同上页)。

对于这些丰富的文明现象,尤其是德语系的民族学家作过不少研究。然而,这些研究局限于“对于文明源头、文明借用、文明传播路线的求索”(同上页),并使人们产生一种严重的误解,即,误以为对于文明的解释,只存在于对文化源流、文化区域等的研究领域,更严重的是,使某些民族学领地的捍卫者[涂尔干和莫斯特别提到施密特(Wilhelm Schmidt, 1868—1954, 德奥天主教士兼人类学家,著有大量文化史作品,追溯一神教的起源)],“刻意将文明研究抽离于社会学领域,试图将之保留给其他领域,特别是民族志学”(37—38页)。《关于文明概念的札记》一文指出,关涉到文明的“所有这些问题都具有恰当的社会学意义”。这并不是说民族学的文化史研究毫无意义,而不过是说,民族学的文化史研究探寻出了不同文明区域的基本轮廓,追溯到了不同文明的大致源头,在这个基础上,文化史的工作若是得到进一步有效推进,那么,“我们便有可能开展有社会学抱负的另一些研究”(39页)。

对于年鉴派导师来说,文明的“有社会学抱负的另一些研究”,就是那些涉及作为超国族“道德环境”及与之相关的文明因素扩散条件(与不同社会的集体价值有关的不同文明扩散事实)的研究。这些研究,此前社会学还未系统展开,社会学家在有批判地吸收民族学研究成果的基础上,急需把文明研究纳入到他们的视野之内,这是因为,文明不只是既有民族学研究所呈现的文化在地理空间上的分布和历史源流上的线索情况,更是一种没有过时的社会生活形式。用涂尔干和莫斯自己的话说:

任何文明都不过是一种特殊集体生活的表达,而这种集体生活的基础是由多个相关联、相互动的政治实体构成的。国际生活(international life)不过是一种社会生活的一种高级形式……理解文明的真正方式是探寻原因导致的结果,也就是说,探究文明如何作为各种秩序的集体互动的产物产生。(同上页)



(五)

如施朗格氏所概括的《关于文明概念的札记》一文先指出，“界线清晰且自然而然的人类群体即为社会(尤其是政治社会)”，然后“承认了超社会现象的存在并指出这些现象有其社会学意义上的重要性”。随之，涂尔干和莫斯从反面着手，“论述其他学科(例如民族志和史前史)及研究传统对于超社会现象的讨论——尤其是追溯了德国的地理和文化史学科，由此表明，要对文明展开研究，就有必要接受他们这一版本的社会学方法”。(35页)

要理解涂尔干和莫斯缘何在1913年有些许突然地号召社会学家介入文明研究，以下几点值得考虑：

1. 年鉴派的社会学研究是在大革命之后极端个人主义盛行导致的社会“失范状态”下展开的，到20世纪最初十年，成果蔚为壮观，形成一套“重建社会和政党的完整方案”^[8]。《关于文明概念的札记》一文表明，在完善这套方案的过程中，年鉴派也意识到了其所面对的一个新挑战：欧洲出现了与极端个人主义相反的问题，特别是在德国，国族转变为极端国家主义的载体，这不仅化个人为国家的牺牲品，而且还威胁国际生活的道德环境。该文发表之后不久，一战爆发。年鉴派导师涂尔干本人在战争期间著述有关德国心态与战争的论著^[9]，从集体心理学角度考察了高度组织化暴力的缘起。年鉴派的文明论述，出现于这段风云变幻的时期，是在回应极端国家主义的无限制扩张中写下的探索性作品。

2. 《关于文明概念的札记》展望了一种世界性的文明研究，本质上，这项研究旨在以社会学方式把握超社会系统的历史和现实面貌，它之所以迟迟到来，乃因涂尔干和莫斯身处欧洲文明之政邦(国族)传统之中，易于滞留于政邦内部事务的考察之中。

关于这一政邦传统，吴文藻曾以东方为参照加以比较理解，他说：

自柏拉图、亚里斯多德以来之西方政治哲学史，一部政邦哲学之发达史也；自蒯[费]希特、黑格尔以来之政论史，一部国家至尊论之发达史也；自19世纪马志尼、密[穆]勒以来之政治运动史，一部民族国家主义运动之发达史也。至于我国，则自先秦以来之政治哲学史，一部圣哲人生哲学之发达史也；自黄黎洲以来之政论史，一部汉族中心论之发达史也；近五十年来之政治运动史，一部民族主义运动之发达史也。彼此根本不同者，则西方往者大都以国家为人类中之最高团体，国家与社会，视为同等；我国则久以国家为家族并重之团体，国家之意识圈外，尚有天下……^[10]

年鉴派社会学的形成，借鉴了古史上和民族志上的“其他传统”。不过，出于对一统神权统治沦落之后欧洲近代政治现实的尊重，涂尔干认为，诸社会若是能“眼光向内”，“不去扩张或拓展自己的界线，而是坚守自己的家园，最大限度地为其成员创造一种更高水准的道德生活”^[11]，那么，其内在“道德环境”与“人性环境”之间的裂缝就有机会被抹平。

也出于这一对欧洲近代现实的尊重，涂尔干和莫斯将文明现象分为国族化的“栖居”和国际化的“游动”两类，将前者限定在包括政治和法律在内的国族独特构造领域内，将后者限

定在流动频繁的国际化的物质、制度和精神文化领域,未能更紧密地联系二者。

3. 其实,并不存在仅靠固定法权制度(文明的“栖居”面)就能存在的社会,也不存在仅靠“游动”就能成为文明的系统,因为,每个社会,每个文明,都具有双重性(这点在年鉴派一战后的著述中得到了更系统的论述)。

涂尔干和莫斯之所以强调文明的“游动”特质,有其可以理解的特殊关切。在涂尔干和莫斯的定义中,文明是复数的,是社会与世界之间的中间环节,而这个中间环节之所以重要,一方面是因为欧洲出现了极端国家主义所带来的战争威胁,另一方面则是因为普世“人性环境”观念(即,孔德的单一文明观念)既已出现转化成普世个人主义观念的苗头,而作为国族“道德环境”的社会观念,如果不能实现视野拓展,就难以充分应对“人性环境”观念出现的预料之外的后果。

4. 对于涂尔干和莫斯来说,作为事实系统,文明是超社会的物质和精神流动/交换的实体,作为社会学概念,文明则是超国族的“道德环境”。这种超社会的“道德环境”到底为何?《关于文明概念的札记》一文并没有给出明确答案。不过,涂尔干在《职业伦理与公民道德》一书中论及,国家道德与人类道德之间存在着可调和之处^[12],这些意味着中庸方案是可能提出的,而莫斯于一战之后不久发表的对于国族传统的发明之批判,则将这一方案放置在了社会学的核心地位^[13]。

《关于文明概念的札记》展望的文明之社会学研究,首先是经验性的,确实是对“包括神话、传说、货币、贸易、艺术品、技艺、工具、语言、词汇、科学知识、文学形式和理念等等”频繁流动的现象及其形成的“区域”及这些文明区域与相对稳定的政治和法律制度以及社会形态现象之间不同关系形态的研究。但在涂尔干和莫斯看来,这些经验性的研究要获得系统性,有赖于对文明在总体社会学框架下的特殊意义的把握,而反过来说,这种把握又不能脱离经验事实——相反,它必须基于对后者的切近而得以实现。因而,对涂尔干和莫斯来说,“探究文明如何作为各种秩序的集体互动的产物产生”是经验性的和观念性的社会学的使命。

5. 若以上理解合宜,则莫斯于1926年建立的法兰西民族学研究所所做的工作^[14],以及20世纪30年代晚期拉德克里夫-布朗(A.R.Radcliffe-Brown)基于年鉴派社会学思想在牛津大学建立的社会人类学,都可以被视为一战前夕发表的《关于文明概念的札记》一文所设想的“知识工程”的实现。而如果说文明之社会学研究旨在“探究文明如何作为各种秩序的集体互动的产物产生”,那么,虽然二战后列维-斯特劳斯(Claude Levi-Strauss)在建立的结构人类学和神话学与“社会学主义”主张有分歧,但他那些众多的、在文明批判的名义下展开的跨群体交换关系体系研究,可以说是年鉴派导师预见的成就。

涂尔干和莫斯在回答文明体的社会性是否可以对等于社会体的社会性这个问题时留有余韵,但是最终他们依然坚持以从社会体的社会性之研究中所得出的结论来阐发“超级社会(hyper-social)体系”的社会学价值。(社会学导师们在拓展社会学知识边界上如此“坚持原则”,有其理由和背景——如上所述,他们热望欧洲诸国族在家园内部培植更高水准的道德生活,以此促成“国际道德环境”的生成。)

那么,从相反于社会体的方向——文明体的超社会方向——来理解社会体并对它作出适应于处理文明问题的重新界定,是否同样可能和重要?从两位相继引领年鉴派社会学的前辈所说的“作为各种秩序的集体互动的产物”的文明体来理解社会有机体,并提出某种社会



内在复合生成原理,若是有可能(虽然这对多数社会学家而言依旧是疑问),那么,对一战前既已萌生的不满足于社会有机体之解释与创造的社会学而言,是否尤为重要?

尽管对此类问题两位前辈并没有给出提示,但对我而言,其提出实属必然。这除了是涂尔干、莫斯关于文明是“各种秩序的集体互动的产物”这一论述的自然延伸之外,还与我们置身于其中的社会之特殊“道德环境”有关。

如吴文藻指出的,中国“所短者,乃应世之政邦哲学也,正当之国家观念也,强有力之政治组织也”^[15]。在这一国度里,传统上(而非未来)，“国”没有成为最强有力的政治组织,天下和家两种境界,似乎从“基层”和“顶层”包裹着国,只有当被多数历史行动者视为“乱世”的时代来临,国才暂时变为政体的“顶层”。我并不确定,我们社会中的“国”是否有必要如吴文藻暗示的那样从欧陆的另一端取政邦哲学之经,但我能理解到,位于东亚的局部性世界(“天下”)兼容着种种不同秩序(orders),并且,这个多秩序的局部性世界之特征时常规定者前者的形态。在这样的文明里存在的“社会”,固然也是一种“道德系统”,但这个系统具有如“超级社会”体系一样的秩序多重性,它们之间既层次分明,又相互穿插杂糅。

难以将这种秩序多重的体系强加于以秩序和人格一体化为理想的欧洲国族社会体上。要理解个中原因,梁启超在一战结束不久后的欧游途中写下的一段话,尤具启发:

从前欧洲人对于“天下”的观念,不如中国人之明了,罗马人的理想,确是要把全欧打成一丸,——他的事业也做到八九分,忽然被北方蛮族侵入,打得个稀烂,便永远成了列国分立的局面,中间虽也曾经过好几次的统一运动,或是想拿教皇当个中心,建设神权的统一政府,或是拿什么日耳曼皇帝的名号充当共主。究竟那时候的欧洲,正在分化时代,未到汇合时代,所以种种运动,总归失败。十四五世纪以后,现代列国的基础,完全成立,国家主义,日渐发达。到十八九世纪间,正是这主义旭日中天的时候,忽然有位混世魔王拿破仑,要学我们秦始皇,唱“六王毕四海一”那出大戏,分明是与时势逆行,还有个不失败的么?失败过后,这回维廉第二还要来再做这个梦,那更可怜了。就此看来,我们中国古代统一的方法,在欧洲断不能学步……^[16]

然而,适当的比较和“互惠理解”能使我们认识到,虽然后者的“列国”社会传统根深蒂固,但这些社会的实际状态,兴许在事实上存在上也与“天下”同样复杂,同样多重。

与世界上其他地区的社会相比,欧洲诸社会除了身处作为其传统的基督宗教文明(如涂尔干和莫斯在文章中承认的,这一文明通常也是内在分化的)和区域性文明(如地中海文明)之外,也置身于自石器时代起就持续作为生活世界的要素的“小传统”(如家产制和巫术)之中,与此同时,还承担着与扩张着的其他“大传统”(如其他宗教系统)打交道的任务(尽管在18—19世纪的大部分阶段里,欧洲自视为世界唯一的“大传统”),更有必要借鉴游动于边界线内外的其他文明因素(如其他文明在技术上的发明创造)以维持其社会的生命力。这一事实表明,这些社会体不仅需处理极端个人主义和极端国家主义带来的问题,而且还需要处理跨文明关系^[17],更不用说,到了20世纪初,一种返朴归真的潮流澎湃涌动,如梁启超所言,此刻,在欧洲生活的人们空前深刻地意识到,“人类集团的扩张向上心,又出于天性之自然,

不能天遏。把国家当作人类最高团体,这种理论,在今日蒸蒸日进的社会,究竟不能叫人满意^[18]。

文明之间的关系无疑有诸多相辅相成的方面,这些使不同文明“相生”,但“相生”并不是文明之间关系的所有事实——如涂尔干在一战前既已指出的,“国际竞争并没有结束,在某程度上,甚至‘文明’国家相互关系的基础依然是战争”^[19]。涂尔干和莫斯若是在世,会反对人们将文明“相克”归结为文明的“私心”,也会将社会学界定为旨在以“相生”关系替代“相克”关系的事业,但他们不会反对我们将“相克”和“相生”都理解为关系。文明现象中,相生相克关系通常同时存在;有现实关怀的社会学,必定重视相克关系的本质性来源,而有道德理想的社会学,则必定更关注增添相生关系在现实中所占的份额。

必须感恩故去的西儒涂尔干和莫斯,是他们在社会与世界之间开拓出的文明空间,为我们作如此求索,建造了一个思想场地。

参考文献:

- [1] Marcel Mauss, *Oeuvres 2: Représentations Collectives et Diversité des Civilisations*, pp.451-455, Paris: Les Éditions de Minuit, 1974.
- [2] 涂尔干,莫斯.原始分类[M].汲喆,译.渠东,校.上海:上海人民出版社,2000.
- [3] Marcel Mauss, *Techniques, Technology and Civilisation*, Oxford: Durkheim Press/Berghahn Press, 2006.
- [4] 莫斯.论技术、技艺与文明[M].蒙养山人,译.罗杨,审校.北京:世界图书出版公司,2010.
- [5][7] 王铭铭.超社会体系:文明与中国[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2015.3-4.
- [6][11][12][19] 涂尔干.职业伦理与公民道德[M].渠东,付德根,译.上海:世纪出版集团,上海人民出版社,2006.58.59.60.59-61.59.
- [8] 渠敬东.职业伦理与公民道德——涂尔干对国家与社会之关系的新构建[J].社会学研究,2014,(4):110-131.
- [9] 涂尔干.德意志高于一切:德国的心态与战争[C]//魏文一,译.李英飞,校.渠敬东.涂尔干:社会与国家.北京:商务印书馆,2014:147-193.
- [10][15] 吴文藻.论社会学中国化[M].北京:商务印书馆,2010.414-415.
- [13] Marcel Mauss, "The nation" in his *Techniques, Technology and Civilisation*, pp.41-49.
- [14] 杨堃.社会学与民俗学[M].成都:四川民族出版社,1997.142-159.
- [16] 梁启超.欧游心影录·新大陆游记[M].北京:东方出版社,2006.187.
- [17] Wang Mingming. "Some turns in a 'journey to the West': Cosmological proliferation in an anthropology of Eurasia" (Radcliffe-Brown Lecture in Social Anthropology read 29 March 2017), *Journal of the British Academy* 5, 201-250, September 2017.
- [18] 梁启超.欧游心影录·新大陆游记[M].北京:商务印书馆,2014.187-188.

(责任编辑 晓 蔓)